

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar  
Filozófia Doktori Iskola

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ – TÉZISEK

Hrubi Attila

# A REFLEXIÓ ALAPJA

AZ ALAPTÉTEL-FILOZÓFIA KONSTELLÁCIÓIBAN

Témavezető: Dr. Weiss János DSc.; egyetemi tanár

Pécs, 2011

## 0. A dolgozat általános kontextusa

A konstellációkutatás fogalmát eredetileg Dieter Henrich vezette be tanulmányaiban, amelyekben kizárólag a német idealizmust és annak közvetlen előzményeit vizsgálta. Ezt követően, a vitathatatlan sikerektől indítva, állandósultak azok a kísérletek, amelyek a módszer elméleti kereteit és vele egy általános filozófiatörténeti módszer lehetőségét próbálták megalapozni. A széles spektrumon mozgó meghatározási kísérletekben az alapintenció érintetlen maradt: a konstellációkban egy bizonyos problémarendszer történeti relevanciáját a rendelkezésre álló források szisztematikus interpretálásával kell megteremteni, miközben irreleváns, hogy a rendelkezésre álló források bírnak-e egyáltalán rendszerkarakterrel. Minden egyes konstelláció olyan gondolati térként rekonstruálható, amelynek centrumában egy adott probléma lokalizálható, ilyen módon a konstelláció adott problémából kiinduló következmények rendszereként értelmezhető. A konstellációk szereplőit általában *face to face* kapcsolatok jellemzik, de legalábbis térbeli közelség, amely a dinamikus szellemi interakciók feltétele.

Henrich módszertani törekvéseinek kiindulópontját a hegeli filozófia kontextusvesztésének felismerése jelentette. Kant ugyanis – annak ellenére, hogy Hegel valamennyi jelentős művében kizárólagos viszonyítási pont –, nem ad használható értelmezési keretet a Hegel-interpretáció számára. Henrich arra a következtetésre jutott, hogy az idealizmus keletkezésének és kifejlésének története egy feledésbe merült kontextus felidézését követeli meg, azaz Kant és Hegel között szerteágazó és átfogó recepció húzódik. Henrich konstellációkutatása tehát a Kanttól a német idealizmusig vezető út rekontextualizálására irányult.

Az *alaptétel-filozófia* programja a Henrich által feltárt kontextuális tér középpontjában áll, a konstellációk szövedékének gyűjtőpontja. Ellentétes előjellel, de azonos és közvetlen forrását jelenti mind az idealista, mind pedig a romantikus koncepcióknak. Közvetlenül a kanti filozófiát övező vitáknak köszönheti létét. A filozófia történetében azonban nem ismeretlen alakzat, hanem egy újra és újra felbukkanó episztemológiai fundamentalizmus reinkarnációja, amely a feltétlen kezdet filozófiáját hirdeti. A reflexióra épülő újkori filozófiai hagyomány talaján – mely szerint az én bizonyossága független a létezőre való vonatkozásától –, e filozófia szükségszerűen jut el a szubjektum önmaga általi megalapozásának programjához, a reflexió metafizikai abszolutizálásához.

Az alaptétel-filozófia Erősa ugyanakkor a filozófia legbensőbb természetéről árulkodik: egyrészt a tudományossággal kapcsolatos hiányérzetről, amit az újkori filozófia állandóan kifejezésre is juttatott. Másrészt arról a paradox helyzetről, ami e hiányérzet tényleges leküzdésekor állna elő. Ahhoz ugyanis, hogy e filozófia valóban megfelelhessen az önmaga tudományosságával szemben támasztott elvárásainak, meg kellene szüntetnie önmagát is mint filozófiát. A program azonban mindvégig *eszmei* maradt, és éppen az ebből fakadó lezáratlanságában rejlik legfőbb inspiratív ereje, amelyet elkötelezettjei és ellenfelei egyaránt ki is aknáztak. Ennek közvetlen megnyilvánulása volt, amikor az abszolút szubjektum eszméjét hirdető konstellációban létrejövő új konstelláció a tudományosság eszméjét a művészet eszméjével cserélte fel.

Henrich szerint a nagy rendszeralkotó filozófusokra, Kantra és Hegelre nem alkalmazható a konstellációkutatás. Ennek oka egyrészt, hogy például a kanti filozófia forrásai nem szétszórótt és töredékes dokumentumok, mint például a kora romantika gondolkodói esetében. Másrészt Kant sohasem került olyan heves szellemi interakcióba egyetlen filozófussal sem, mint a jénai konstellációban például a Reinhold-tanítványok, vagy Fichte holdudvarában Hölderlin, Schelling és Novalis. Kant magányos gondolkodó volt, és a kantiánusok gyorsan hozzá is tennék, önálló. Ez azonban nem feltétlenül intellektuális erény, hanem talán csak habitus kérdése. Sokkal érdekesebb azonban az a tény, hogy Henrich

vizsgálódásai a kanti filozófiát tudatosan csak egész távoli kontextusként sejtetik, amely a német idealizmus történetében csupán közvetve, szövegek szűrőjén keresztül fejtette ki hatását. „Kant filozófiája” ezekben a konstellációkban csak mint „Kant filozófiájának recepciója” van jelen. Ezzel szemben teljesen nyilvánvaló, hogy a háttérben e történet kiemelt szereplői folyamatosan olvasták a primér kanti szövegeket. Számos ponton ezért az az érzésünk támadhat, hogy a „kanti filozófia”, és nem csak annak szelleme, immanensen jelen van e gondolkodóknál; noha *face to face* interakciókról csak ritka esetben beszélhetünk. Érthető persze Henrich közömbössége Kanttal szemben, ha másképp lenne, úgy tűnhetne, mintha a kanti recepció történetében felbukkanó filozófusok kizárólagosan csak Kanttól nyernék jelentőségüket. Ezért a „kanti filozófia” nem része a közvetlen történetnek, miközben az ennek nyomán kibomló idealista metafizikák vitathatatlanul a kanti fogalmak metamorfózisaiaként és extrapolációiként tűnnek fel. A legkézenfekvőbb példa erre a transzcendentális én fogalma, amelynek metafizikai alakváltozásai a fichtei abszolút én vagy a hegeli abszolút szellem fogalmai. Kant tulajdonképpen azzal, hogy tapasztalatanalízisében az objektivitást a szubjektum teljesítményeként mutatja fel, és ezzel összefüggésben a szubjektumot tiszta vagy transzcendentális és empirikus énré bontja, utat nyit az idealista metafizikáknak. Kant és Hegel rendszerfilozófiai tehát határpontok ebben a történetben, és ha nem így tekintenénk rájuk, felborítanánk a henrichi konstellációkutatás elvi kereteit. Ebben az esetben ugyanis, annak megfelelően, hogy „minden egyes konstelláció olyan gondolati térként rekonstruálható, amelynek centrumában egy adott probléma lokalizálható”, e centrumba magát a „kanti filozófiát” kellene helyezni. Ez azonban legfeljebb csak a konstellációk egyik lehetséges kontextusa lehet.

A dolgozatnak kettős célja van. Egyrészt rekonstruálja (I.), másrészt rekontextualizálja az alaptétel-filozófia történetét (II.). E kettő azonban dolgozatomban nem esik egybe. A rekonstrukciót a konstellációkutatás módszere és már meglévő eredményei alapján végeztem. Az új kontextustól azonban éppen azt reméltem, hogy a konstellációk immanenciájában rejtve maradó lényegi összefüggéseket is felszínre hozhatja.

## I. Az alaptétel-filozófia rekonstrukciója

A kanti filozófia kiterjedt kritikai recepciójában megszülető alaptétel-filozófiai program középpontjában Reinhold elementáris filozófiája és Fichte tudománytani koncepciója áll. Dolgozatomban Reinholdnál az átfogó filozófiai program megszületésének körülményeit, Fichte korai tudománytanában e program kiteljesülő formáját, illetve e koncepciók közötti interakciókat vizsgálom.

(1) Reinhold *Az emberi képzetalkotó-képesség új elméletében* már több kritikai ellenvetést tett a kanti koncepcióval szemben. E fejtegetéseit továbbgondolva arra az általános meggyőződésre jutott, hogy a kanti mű nem eléggé tudományos. A tudományosság legfontosabb kritériuma ugyanis a szisztematikusság, a gondolatok szigorú logikája. Az ilyen módon megkövetelt szisztematikusság és a kifejtés szigorának radikalizálása egyúttal a populárfilozófia leghatásosabb ellenszere is. Ezekből a kritikai felvetésekből igen érdekes következmény adódik: mintha a kanti filozófia is megrekedne a populárfilozófia szintjén, holott Reinhold korábban épp *A tiszta ész kritikáját* tekintette az anti-populárfilozófia ideájának. Reinhold törekvései alapvetően tehát a filozófia módszerének újrakifejtésére irányultak. Ennek dokumentumai – a képzetalkotó-képességről szóló könyvvel párhuzamosan – az 1790–91-ben született kisebb írások. A megalapozás kérdéskörével Reinhold szerint egy külön filozófiai diszciplínának kell foglalkoznia, amelyet elementáris filozófiának nevez. A

filozófia első és legfontosabb feladata tehát önmaga megalapozása, vagyis egy fundamentum felkutatása.

Reinhold az új strukturális átrendezéssel az igazság mindenki számára elfogadható és meggyőző formáját kívánta létrehozni. Az átrendezés legfontosabb feladatának a kiindulópontok és a következmények határozott elkülönítését, a premisszáknak, a meghatározások láncolatának, illetve az érvelések menetének explicitté tételét tekintette. „Képtelenség lenne ugyanis azt várni a filozófiától, hogy komoly befolyást gyakoroljon a pozitív teológiára, joggyakorlatra, államvezetésre, ízléstanra stb., egyszerűen, hogy valamennyi más tudományban jótékony *forradalmat* vigyen végbe azt megelőzően, hogy ő maga is határozott formával bírna, mielőtt maga is tudomány lenne.” A *filozófiai tudás fundamentumáról* (*Über das Fundament des philosophischen Wissens* [1791]) című írásában Reinhold kategorikusan leszögezi, hogy ezt a programot még Kant sem tudta véghezvinni, jóllehet ez az első kritika alaptörekvéseihez tartozott. „Valamennyi eddigi filozófiából, beleértve a *kanti* filozófiát is, ha tudománynak tekintjük, nem csekélyebb dolog hiányzik, mint a *fundamentum*. E meggyőződése nem pusztán vélekedés, hanem valódi, hosszasan és több szempontból felülvizsgált tudás.” Mivel Kantnál nem egyértelmű, hogy pontosan mi tekinthető rendszere fundamentumának, Reinhold a transzcendentális filozófiát az alapok pontos rögzítésével és kifejtésével kívánja kiegészíteni. Erre az újraalapozásra egy olyan filozófiát tart alkalmasnak, amely gondolkodásunk legelemibb, mindenre kiható funkcióinak kérdését úgy veti fel, hogy egyúttal valamennyi tudomány megalapozásának kérdését is szem előtt tartja. A biztos fundamentum hiánya tehát mindaddig fennáll, „ameddig hiányzik az elementáris filozófia, azaz (egy olyan filozófia, amely) minden egyes tudomány közös princípiumainak tudománya”. Reinhold szerint a transzcendentális filozófia tulajdonképpen minden lényegi kérdést felvetett, amely az elementáris filozófia tartalmát érinti, de mivel nem rendelkezik olyan lényegi maggal, amely garantálhatná a rendszerszerűséget, nem képes megfelelni az elvárt tudományosságnak.

Reinhold úgy gondolta, hogy az empirikus én tartalmi külső forrásból erednek. Tapasztalat- és tudományelméletében a mérleg nyelve a képzet lett, amely az objektív és a szubjektív szféra közti pozíciót foglalta el. A tudat tétele azonban Fichte szerint épp azért hibás, mert erre a „köztesre” és nem az „alapvetőre” tette le voksát. Amikor Reinhold azt állítja, hogy „a tudatban a szubjektum megkülönbözteti a képzetet a szubjektumtól és objektumtól, és mindkettőre vonatkozik”, akkor ezt épp egy kétpólusú tapasztalatelmélet támogatása érdekében teszi. Az „elgondoltra”, vagyis a képzetre szavaz a tételt „elgondoló”, a gondolatot megvalósító szubjektum helyett, a tényre, az azt létrehozó tevékenység helyett. Az elképzelt tárgyiség és az elképzelő alanyiség különbsége egy negációban tudatosul. Az én nyilvánvalóan nem lehet azonos a tárgyi oldallal, ezért ezt Fichte általánosan csak nem-énként nevezi meg: az énnel szemben áll, és vele szemben tételezett a nem-én. Szerinte ezt a tételt nem vezethetjük le közvetlenül az én azonosságának tételéből, hiszen ebben egyáltalán nem található meg a negáció: vagyis ez nem levezetett tétel, hanem „az empirikus tudat ténye”. Formalizálva: „A azonos A-val”, vagyis az azonosság logikai törvényéből nem lehet levezetni a „non-A nem azonos A-val”- tételt, az ellentmondás logikai tételét, amelyet Leibniz a tudományos filozófia alaptételeként határozott meg. Ugyanakkor a második alaptétel esetében is igaz, hogy az ellentételezés, vagyis a megkülönböztetés lehetősége, az állítás és a tagadás azonosságának tagadása előfeltételezi a tudat azonosságát, és végső soron az ellentételezés tevékenysége is az én eredeti cselekvésére vezethető vissza. „Valamennyi ellentét, amennyiben az, ami, csakis az én tevékenysége által áll fenn.” Fichte szerint a logikai negáció énkünk egy eredeti ellentételezésétől függ, amikor az én tételezi önmaga ellentétét, a nem-ént. A logikai alapelvekben zajló tudattevékenységek tehát alárendelődnek az énkben zajló elemi tevékenységeknek.

A két alaptétel közül csak az első teljesen feltétlen: sem formáját, sem tartalmát nem kell tovább igazolnunk. A második tétel azonban tartalmát illetően nem, csak formája szerint lehet teljesen bizonyos. A két tétel viszonyának tisztázásához Fichte szerint meg kell fogalmaznunk egy harmadik tételt is. A második alaptétel szerint az én önmagával szemben tételezi a nem-ént, a szembeállítást azonban csak az én egysége teszi lehetővé. Ha tehát a nem-én tételezve van az énben, akkor az én nincs tételezve az énben. Viszont a nem-én csak akkor lehet tételezve az énben, ha tételezve van az énben az én, mivel a nem-én tételezésének előfeltétele az én, így az énnel mindenképpen tételezve kell lennie. Úgy tűnik tehát, hogy a második alaptételből következő két meghatározás ellentmond egymásnak, vagyis a második alaptétel önmagában is ellentmondásos. A második alaptétel jellegzetessége továbbá, hogy maga szünteti meg önmagát, ami annyit tesz, hogy nem szünteti meg önmagát. E rejtélyesnek tűnő konklúziót Fichte az alábbi gondolatmenettel igyekszik alátámasztani: csak annyiban szünteti meg önmagát, amennyiben a tételezettet megszünteti az ellentételezett, tehát amennyiben önmaga érvényességgel bír. Tehát önmagát kell megszüntetnie és érvénytelenítenie, következésképp mégsem szünteti meg magát. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a második alaptétel megszünteti és nem szünteti meg önmagát. Ugyanezt a formális gondolatmenetet alkalmazhatjuk az első alaptételre is. Vagyis az első alaptétel is megszünteti magát és nem szünteti meg magát. Ha ugyanis az én=én tételt felállítjuk, akkor minden tételezve van, ami az énben tételezve van. Vagyis a második alaptételnek is tételezve kell lennie az énben, de egyúttal nem is kell tételezve lennie az énben. Következésképp az én mégsem egyenlő az énnel, hanem az én a nem-énnel, a nem-én pedig az énnel válik egyenlővé. Fichte sajátos dialektikus okoskodásában az alaptételek látszólag ellentétes mozzanataival azt igyekszik demonstrálni, hogy a tapasztalás egy olyan dinamikus processzus, amelyben nem lehet elkülöníteni az egyes mozzanatokat, hanem csak azok kölcsönös hatásaként és egységes eredményeként állhat elő a tényleges és teljes tapasztalat. Ha ugyanis az egyes mozzanatokat önmagukban szemléljük, vagyis csak és kizárólag egyetlen alaptételre koncentrálunk, akkor ellentmondásokhoz jutunk. Én és nem-én fogalmai tehát egymástól elválaszthatatlanok, mert az egységes tapasztalat két különböző, mégis dialektikusan összetartozó mozzanatainak felelnek meg.

(2) Az alaptétel-filozófia kontextusában álló, de már a jövőbe mutató gondolatok közül részletesebben Schelling és Hölderlin munkáit elemeztem. Ezekben a fejezetekben arra törekedtem, hogy a Fichte, Schelling és Hölderlin nyomán kirajzolódó gondolati ívet leszűkítsem, és ilyen módon ahelyett, hogy a koncepcionális elmozdulásokat hangsúlyoznám, az interpretációk lehetőségének sokfélesége mellett foglaljak állást. Vagyis azt a pontot szerettem volna felmutatni, ahol még konzisztensen jelen van e koncepciókban az alaptétel-filozófiához fűződő kötődés és a rá vonatkozó kritika. Nyilvánvaló azonban, hogy Schelling korai írásai nem pusztán az alaptétel-filozófia tágabb kontextusaként értelmezhetők, hanem egyszersmind a romantika közvetlen előzményeként is. Hölderlin pedig Schelling munkáival egy időben megfogalmazott töredékében radikalizálja az új irányvonalat. E kora romantikus konstelláció egyúttal sokat köszönhet Friedrich Heinrich Jacobi spinozizmusának.

Jacobi szerint felül kell vizsgálnunk azt a leggyakoribb előfeltevést, mely szerint a gondolatot tartjuk elsődlegesnek a megismerés tekintetében, a többi létezőt, a köztük lévő viszonyokat belőle vezetjük le. A gondolatnak azonban nyilvánvalóan egy „magasabb erőre” kell épülnie, amelyet önmaga soha sem tud teljes egészében kimeríteni. „A gondolkodás nem a szubsztancia forrása, hanem a szubsztancia a gondolkodás forrása. A gondolkodás előtt tehát fel kell tételeznünk valami nem gondolkodót, amit, ha nem is valóságosan, de mégis a képzet, a lényeg, a belső természet szerint legelsőként kell elképzelni.” Így nyer értelmet Jacobi lakonikusnak ható kijelentése, mely szerint a végső oknak egyúttal személyes oknak is kell lennie. A tudatimmanenciában létrejövő partikuláris gondolat forrása az egységes végső

okként felfogható létszubsztancia immanenciájában lelhető fel. Végeredményben Jacobi ezzel Spinoza egyik alaptételét mondja ki: „Mindaz, ami van, Istenben van, és Isten nélkül semmi sem lehet, és nem is fogható fel”. Az így felfogott lét teljességgel egységes, minden létező számára ugyanaz a lét. Minden létezésre vonatkozó gondolat már eleve feltételezi az egyetlen és mindent átható lét előzetes „értését”. Ezért mondhatja Jacobi az ítéletekkel kapcsolatban, hogy az „egzisztencia és identitás tulajdonképpen ugyanaz, és a lét osztatlan identitásából ered rejtélyes módon a »van« [*ist*] kötőszócska predikatív ítéletekben megnyilvánuló szintetizáló ereje is”. A predikatív ítéletek ugyanis olyan feltételes ítéletek, amelyek a tudatlét, a gondolkodás inherens kauzalitásának elemei. A feltételes tapasztalata azonban csak a feltétlen képzetén belül lehet adott. Amennyiben ugyanis a feltételes ítéletek valamiféle tudást vagy bizonyosságot foglalnak magukban, azt csak a feltétlen tudatból meríthetik. Csak ez teszi egyáltalán lehetővé azt a fajta tudatot is, amivel önmagunkról, saját létezésünkéről rendelkezünk. Az öntudat relációja ugyanis feltételes tudást jelöl, ami csak egy olyan feltétel megléte esetén tehet szert bizonyosságra, ami magában a tudásban már nem jelenhet meg. Ez a tudat alapvető felismerése: tudása korlátozottságának tudatosítására csak a korlátlan lét negatív tapasztalatából tehet szert.

Hölderlinnél az egységként felfogott létet az ítélet és az intellektuális szemlélet fogalmaival összefüggésben említi. „A lét kifejezi a szubjektum és az objektum kapcsolatát. A létben a szubjektum és az objektum nemcsak részlegesen egyesül, hanem úgy, hogy semmilyen szétválasztás sem képzelhető el, amely meg ne sértené annak lényegét, amit szét akarunk választani. Ebben és csak ebben az esetben beszélhetünk *létről általában*; a lét az intellektuális szemléletben jelenik meg. [...] Az ítélet a legszigorúbb és a legmagasabb értelemben nem más, mint az intellektuális szemléletben szerves egységet alkotó szubjektum és objektum eredeti szétválasztása. Ez a szétválasztás teszi lehetővé egyáltalán, hogy a szubjektum és az objektum létezessenek; ezért eredendő szétválasztásnak [*Ur-Theilung*] nevezzük.” A lét (*Seyn*) eredeti egysége túl van minden fogalmi gondolkodáson. Az ítélet (*Ur-Theil*) viszont „kilép a létből”, és felosztja annak eredeti egységét. A tudatlétet átható abszolút lét a véges tudat létében felbomlik. Vagyis az ítéletek formájában megnyilvánuló gondolkodás a szubjektum és objektum perspektíváira osztja fel az eredendő egységet. A gondolkodás már nem képes újra megteremteni az alapját képező eredeti egységet, hanem – miközben folytonosan megkísérli újrateemteni – sokká teszi. Az ítélet a megismerő tevékenység során egyszerre bír szétválasztó és összekapcsoló erővel, benne a kopula (*van/ist*) közvetít alany és állítmány között. Az ítéletalkotás a diszkurzív fogalmi gondolkodásban a tudat megismerő tevékenységeként jön létre, a lét viszont, mivel megelőz minden fogalmiságot, a megismerés számára teljességgel elérhetetlen. A tudatban a lét és a megismerő tudat ítéletaktusai közti különbség a megismerő tudat konceptuális, tárgyi és az érzéki szemlélet intuitív, tárgynélküli beállítottságában különül el. Hölderlin ez utóbbit intellektuális szemléletnek nevezi, és a fogalmi megismerés közvetettségével szemben közvetlen tudatnak tekinti. Míg a gondolkodás reflexív viszonyulás, az intellektuális szemlélet a lét reflexión túli önmegnyilvánulása.

Schelling a tudás realitásának alapjaként vezeti be a feltétlent. „A realitás nélküli tudás nem tudás.” Amikor elgondolunk valamit, akkor tudatunkban összefonódik a gondolkodás és a lét. Meg kell adnunk ezért egy olyan princípiumot, amely ennek az összefonódásnak a lehetőségét megalapozza, léteznie kell „a realitás egy olyan végső pontj[ának], amittől minden függ, amelyből tudásunk minden állandósága és formája kiindul”. Ennek az összefonódásnak a tudása, ami „minden tudásnak a feltétele”, nem egy másik „feltételes tudás”, amelyhez aztán megint csak egy másik tudás által juthatunk, hanem olyan tudás, amelyet feltétlenül kell tudnunk, ha egyáltalán valamit tudunk. A *feltétlen tudás*, egyúttal a *feltétlennel a tudását* is jelenti. Ebben a – minden más tudás realizálásának végső alapjaként felfogott – tudásban „a gondolkodás és a lét princípiumai egybeesnek”, és ez a végső alap „csak önmagán keresztül,

azaz létén keresztül gondolható el”. A feltétlen ezért nem lehet egy tőlünk teljesen független szubsztancia által tételezve, bár szubsztanciálisan is jellemezhető. Nem lehet egy „abszolút objektum”, ekkor ugyanis el se gondolhatnánk, mivel nem is létezhetne. „A feltétlennek önmagát kell valóra váltania, önmagát a maga gondolkodásán keresztül kell létrehozni; létének és gondolkodásának princípiuma szükségképpen egybeesik.” De önmagában egy objektum sohasem realizálhatja önmagát, mindig egy szubjektumot kell előfeltételeznie, amelyből realitását elnyeri. Ezért a realitásnak az alapját nem kereshetjük az objektumban, hanem csak a szubjektumban. De mivel az objektum és a szubjektum szükségképpen feltételezik egymást, vagyis ha a szubjektumot csak az objektum vonatkozásában, és az objektumot csak a szubjektum vonatkozásában tudjuk elgondolni, akkor egyikük sem tartalmazhatja a feltétlent. „Ahhoz, hogy meghatározhassuk a kettejük viszonyát, szükségképpen fel kell tételeznünk egy magasabb meghatározó alapot, amelynek fényében mindketten feltételezettek.”

## II. Az alaptétel-filozófia rekontextualizálása

A rekontextualizáció középpontjába a reflexió fogalmát állítottam, amely mind az idealista, mind pedig a kora romantikus gondolkodás legfontosabb alakzata. Ennek átfogó elemzésével kívántam a fenti két koncepció strukturális közelségét tovább bizonyítani. Vagyis dolgozatom e fejezetében is, a fentiekkel összhangban, nem a koncepcionális különbségekre, hanem éppen a koncepcionális átfedésekre koncentráltam. A reflexió sokrétű szövetének felbontása végett fordultam a „kanti filozófiához” mint lehetséges kontextushoz, amelyben transzparensszerűen megmutatkozik az idealista és kora romantikus *reflexiók* két közös lényegi *alapja*: az *érző tudatra vagy szubjektív létállapotra és az eszmékre irányuló reflexió*. Hangsúlyoznom kell azonban, hogy ezzel a kontextussal nem az volt a célom, hogy közvetlen megfeleléseket keressek, hanem hogy a reflexió struktúráinak kibontásával láthatóvá tegyük a két koncepció legmélyebb rokonságát; többek közt – Novalis, a Schlegelek vagy Wackenroder mellett – Fichte filozófiájának „romantikus” jellegét is.

(1) Manfred Frank elemzéseiben először mutatott rá az alaptétel-filozófiával kapcsolatos ellentétes nézőpontok és a német idealizmus és romantika útelágazásának közvetlen összefüggéseire. „Idealisztikusnak azt a – kiváltképp Hegel révén kötelezővé vált – meggyőződést nevezem, mely szerint a tudat olyan, önmagának elégséges fenomén, ami még önnön fennállásának előfeltételeit is képes saját magából érthetővé tenni. A koraromantikának ezzel szemben az a meggyőződése, hogy az önmagát *[Selbstsein]*, csak egy transzcendens alapnak köszönhetően van, ami a tudatimmanenciában nem oldódhat fel. Ezért a filozófia a művészetben és művészetként teljesebb ki. Mert a művészetben olyan képződmény adódik számunkra, amelyet egyetlen gondolat sem meríthet ki teljesen. Ezért válhat a kimeríthetetlen gondolatbőség, amivel a művészi szép tapasztalata szembesít minket, az egység ama reflexióban megragadhatatlan alapjának *szimbólumává*, amihez a duális alap felfogóképessége strukturális okokból nem juthat el.”

Frank megállapításai aligha vitathatók. Látnunk kell azonban, hogy fenti meghatározásának transzparenciája egy retrospektív nézőpontnak köszönhető, amelyben az idealista és kora romantikus koncepciók szétszórt lényegformái már összegződtek. A meghatározás ilyen módon nem képes számat adni az eredeti konstellációban felmerülő alapvető koncepcionális átfedésekről. Az alaptétel-filozófia első transzformációiként előlépő művekben ugyanis épp az okozza a legnagyobb nehézséget, hogy nem olyan egyszerű rátapintani azokra a pontokra, ahol még konzisztensen egymáshoz kapcsolódik az alaptétel-filozófiához való kötődés és a rá vonatkozó kritika. Fichte „én én vagyok” vagy „én vagyok”

alaptétele még egészen közel áll Hölderlin lét-fogalmához vagy Schelling én-fogalmához. Fichte abszolút énjének értelmezése kitágítható Hölderlin lét-fogalma felé, ahogy Hölderlin lét-fogalma be is szűkíthető Fichte abszolútuma felé. Úgy tűnik, hogy Schelling is – noha legkorábbi műveiben eltávolodik a fichtei alapvetésektől – koncepciójának koherenciája érdekében visszalép Fichte irányába. Ennek lehetséges magyarázata, hogy a fichtei koncepcióban immanensen megvan a hölderlini és a schellingi koncepció lehetősége. Vagy pontosabban, kezdetben nem is annyira koncepcionális, mint inkább interpretációs kérdésekről volt szó. Frank átfogó meghatározásából nem derülhet fény arra sem, hogy végeredményben Fichte korai tudománytanának abszolútuma, az abszolút én legalább annyira irracionális, mint Hölderlin vagy Schelling abszolútuma. Irracionális, mert transzcendens, diszkurzívan nem felfejthető. 1795-től már Fichte is az intellektuális szemlélet fogalmával fedi le a fogalmi megközelíthetőség hiánya nyomán támadt űrt. „Azt, amit én közölni akarok, nem lehet *kimondani*, sőt *megérteni* sem, hanem csak *szemlélni*; [...] A filozófiámba való belépés teljességgel érthetetlen; azáltal válik nehezzé, hogy a dolog csak a képzelőerővel és egyáltalán nem az ésszel ragadható meg. Ugyanakkor ez garantálja filozófiám helyességét.” Tudománytana alaptételének, az abszolút énnak a státusza bizonytalan, hiszen annak ellenére, hogy a logikai-ontológiai megalapozás fundamentumaként kell megjelenennie, nem fenomenalizálható, és aktivitásként felfogott léte sem tematizálható.

Ha a gondolkodás reflexív viszonyulás, és az intellektuális szemlélet a lét reflexión túli önmegnyilvánulása, akkor Fichte a gondolkodás alapját a szemléletre, a reflexió alapját a reflexión túlra helyezte. Ez szükségszerűen következett a koncepciójából, de ugyanakkor annak fogyatékoságaként vagy törekvéseinek kudarcaként is felfogható. Fichte végeredményben a reflexió lezárására vagy meghaladására törekedett. Hiszen ameddig nem vagyunk képesek meghaladni a reflexiót, addig nem tudunk kilépni a szubjektum-objektum dichotómiából, vagyis nem juthatunk el a feltételesből a feltétlenig. „Minden, ami *megérthető*, feltételez egy magasabb szférát, amiben megértjük, és éppen ezért nem lehet a *legfelső*, mert megérthető.” Az abszolút én pozíciója és az önreflexióban adott én-szubjektum (öntudat) és én-objektum között a reflexió nem képes hidat verni: vagy már eleve feltételeznie kell az ént, vagy le kell mondania róla.

Ha lemondunk az én-tudat prioritásáról, és vele szemben a lét magasabbrendűségét valljuk, akkor az én-tudat alapja már nem mérhető ki a tudatban. Következésképpen az én-tudat nem lehet kizárólagosan a filozófia vagy valamennyi tudás dedukciós elve. Ezért a filozófia, amennyiben a létet kívánja megragadni, a „végtelen processzus” útjára kényszerül. A létről ugyanis nem lehetséges teljes, tovább már nem fejleszthető tudás vagy megértés, így az végtelen feladattá válik. Az abszolútum „jöllehet esztétikailag az intellektuális szemléletben lehetséges, teoretikusan azonban csak egy végtelen közelítés által lehetséges”. Az abszolút lét, ahogy az egzisztenciális lét is csak az észlelés számára tárul fel, az észleletek pedig mint tudatosult érzetek a szemléletek osztályába tartoznak. Az abszolútum szemléleti megragadásától egyenes út vezet az abszolútum szemléleti ábrázolásáig: az abszolútum esztétizálásáig. A reflexió közegeként felfogott művészetben a műalkotás a végtelen végtelen reflexióját, „az ábrázolhatatlan ábrázolását” hozza létre.

A vázolt pozíciók között szoros szisztematikus összefüggés van. A problémátörténeti vizsgálatok, épp történetiségük okán, nem teheték szemléletessé ezt a közelséget. Dolgozatunkban ezért egy olyan értelmezési keretet kívántunk felvázolni, amelyben Fichte kísérlete – hogy az ént abszolútumként a maga közvetlenségében megalapozza – és a kora romantika törekvése – melyben az éntől független abszolútumot esztétizálja – közelíthetőek egymáshoz. Egyúttal szerettük volna megerősíteni azt a feltételezést, hogy e korai konstellációban még nem állnak előttünk *clare et distincte* azok a lényegformák, amelyek alapján egyértelműen megvonhatnánk idealizmus és romantika különbségeit, ha tetszik, azt szerettük volna sugallni, hogy Fichte gondolatainak is vannak romantikus aspektusai. E



relativitás pontosabb megvilágítása érdekében a reflexió fogalmát állítottuk középpontba. Walter Benjaminsnál megtaláljuk egy ilyen elemzés alapjait, amelyet Kant a reflektáló ítélőerőre vonatkozó vizsgálataival, és annak kiterjedt horizontjával bővítettünk ki. Maga Benjamin csak felveti a kanti esztétika bevonásának lehetőségét, de intenciónk forrása ettől teljesen független. Nem szeretnénk azonban eltagadni, hogy munkája utólag jelentősen inspirálta dolgozatunkat. Nála téziseink – az általa citált Schlegel-idézetben és a hozzáfűzött sorokban – megfogalmazást nyernek: „»A poétikai érzés lényege talán ez: képesek vagyunk önmagunkat önmagunkból kiindulva afficiálni...« Vagyis a reflexió indifferenciapontja, az a pont, ahol a reflexió a semmiből megszületik, a poétai érzés. Hogy ebben a megfogalmazásban rejlik-e utalás Kant elméletére az elme tehetségeinek szabad játékaról, amelyben a tárgy semmiként a háttérbe húzódik, hogy a szellem öntevékeny, belső hangoltságának csak indítékát képezze, az nehezen eldönthető.”

Fichténél a reflexív gondolkodás elválaszthatatlan a közvetlen megismeréstől. A reflexió központja az abszolút szubjektum (én), amely közvetlenül megismerhető. A reflexió mellett az én másik „végtelen” cselekvési módja a tételezés, amelynek révén legelőször megkapjuk a nem-ént az ében. Vagyis a reflexió és a tételezés egymástól jól elkülöníthető tudataktusok. A végtelen tételezési tevékenység korlátozása a reflexió lehetőségfeltétele, pontosabban a reflexió a végtelen tételezés eredeti formája: a reflexió akkor keletkezik, amikor az én az abszolút tézisben – a tiszta öntudatban vagy én-szubjektumban – tételezi magát. „Az én meghatározása, az önmagára való reflektálása... csak azzal a feltétellel lehetséges, hogy az Én valami vele ellentétes révén határt szab önmagának.” A tételezés feltételének alárendelt reflexió, a tételezéshez hasonlóan, maga is végtelen folyamat, Fichte pedig arra törekszik, hogy e végtelen folyamatot lezárja, rögzítse, máskülönben az én felfoghatatlanná válik. A tudatnak Fichte szerint egyetlen olyan beállítódása van, amelyben már közvetlenül benne rejlik az öntudat, anélkül, hogy azt egy reflexió hívná elő: a gondolkodás. A gondolkodás tiszta tudata azonos az öntudattal. Ez a tisztán önmagára reflektáló gondolkodás az intellektuális szemlélet. Mivel azonban az abszolút én tudatában megszűnik gondolkodás és szemlélet, szubjektum és objektum különbsége, megszűnik a reflexió végtelensége is. Fichte rendszere tehát, legalábbis filozófiája teoretikus részében, a közvetlenséget szerette volna megalapozni, és ennek érdekében meg kellett szüntetnie a végtelenséget. Mindezt a reflexiónak kellett volna megteremtenie, ami ugyancsak végtelen folyamatként nyilvánul meg.

Ezzel szemben Schlegelnél, de Hölderlinnél és Novalisnál is, a reflexió alapja nem az önmagát tételező én, hanem a közvetlen gondolkodás, amely nem igényel semmiféle tételezést. A gondolkodás közegében az eredeti reflexió feltárja a gondolkodás alanyi és tárgyi tudatformáit. A „tulajdonképpeni reflexió” ennek elgondolása: a „gondolkodás elgondolása”. A gondolkodás további hatványozódó elgondolásával a gondolkodó a reflexió mind magasabb fokát érheti el. A reflexió végtelensége az összefüggések végtelenségét jelentik, pontosabban, ezt az összefüggést közvetett módon a reflexiók végtelen sok fokozatából kiindulva ragadhatjuk meg. A reflexiók általi közvetítés ugyanakkor *homogén* a gondolkodással, ezért a reflexiók önmagukban közvetlenek. A romantikusok értelmében vett reflexió olyan gondolkodás, amely az igazi gondolkodás végtelen és tiszta formáját teremti meg.

(2) Fichte filozófiája a reflexión alapul, mégpedig annak legtisztább formáján, az önreflexión. De a szubjektum tiszta bensőségességében az abszolút forráspont, amely tevékenységként vagy a szubjektum objektívációjaként ad hírt magáról, nem érhető el, túl van a reflexión. Fichte alapvető intenciója volt, hogy egy abszolút érvényű alaptételre építse fel valamennyi lehetséges tudást, amelynek önmagát kell megalapoznia, és amelyből dedukálható minden bizonyosság. Úgy tűnik azonban, hogy ezt az önevidenciát, amelyet az önreflexiónak kellett volna megteremtenie, nem sikerül felmutatnia: ha az origó túl van a reflexión, ezzel a

közvetlen megalapozás is lehetetlenné válik. Az abszolút én teóriájával kapcsolatban ezért két mozzanatot hangsúlyozhatunk, anélkül, hogy ezeket szigorúan elkülönítsük egymástól: egyrészt a feltétlen megalapozás igényét, másrészt a feltétlen megalapozás kudarcát.

A feltétlen megalapozásra a tudás szisztematikusságának megteremtése érdekében volt szüksége Fichtének. Az abszolút én között és a hozzá „legközelebbi”, a tiszta tudatimmanenciában elkülöníthető én-szubjektum és én-objektum között azonban nem teremthető meg a reflexió általi folytonosság, amelyet az abszolút szintézis, azaz a dedukción nyugvó szisztematikusság megkövetelne. Az abszolút énről nincs közvetlen reflexív tapasztalatunk, ezért annak pozíciója teoretikussá válik. Közvetlenül a kanti kontextushoz visszacsatolva azt mondhatnánk, hogy az abszolút én *eszmeként* határozható meg Fichténél. „A [...] fogalom, ha túllép a lehetséges tapasztalat határain, az idea avagy észbeli fogalom.” A tiszta észből származó fogalmakhoz ugyanis nem reflexióval, hanem következtetés útján jutunk. Az én transzcendentális eszmeként tűnik fel, amely meghatározott elvekhez igazodva a tapasztalat összességének feltételeként jelenik meg. Az én és az ész fogalma közös természetüknél fogva fedésbe hozható Fichténél. Hiszen „az ész transzcendentális fogalma [...] nem egyéb, mint valamely adott feltételeshez tartozó *feltételek totalitásának* fogalma. De mivel a feltételek totalitását csupán a feltétlen teszi lehetővé, és megfordítva, maga a feltételek totalitása mindenkor feltétlen, így az ész valamely tiszta fogalma egyáltalán, mint tiszta észbeli fogalom, a feltétlen fogalma révén határozható meg, mivel ez tartalmazza a feltételes szintézisének alapját”, és persze „[a]z *abszolút* [...] olyan fogalom [...], amely nagy szerepet játszik az ész működésében.”

Az *ítélőerő kritikájában* Kant a reflexióra alapozza az ész e regulatív funkcióját. A reflexió „szerve” ekkor az ítélőerő, amely egy meghatározott fogalom, és e fogalommal kompatibilis elv alapján közvetíti az ész és az értelem között. A reflektáló ítélőerő ugyanis mint az elmének egy képessége „nem arra szolgál, hogy objektumokról fogalmakat alkosson, hanem csak arra, hogy máshonnan adott fogalmakkal összehasonlítsa az előforduló eseteket”. „A reflektáló ítélőerő olyan képesség [...], amely csak az összekapcsolásra szolgál.” A reflexiót tehát az ész fogalma vezeti, vagyis egy eszme, amely eredetéből és természetéből következően feltétlen. Miközben az ítélőerő reflektálja az észeszmét általánosan feltétlent, felismeri azt a teleologikus horizontot, amelyben létrejöhet az értelem által szintetizált egyedi formák sokaságának szisztematikus egysége. „[A]z ítélőerőnek az értelmet az észszel kell viszonyba hoznia, hogy a dolgokat természeti célokként lehessen megjeleníteni.” Kant az ítélőerőnek e sajátos tevékenységét a képzelőerő művészetben megmutatkozó tevékenységéhez hasonlítja, amelyben valamely tárgy előre megalkotott és számunkra célt jelentő fogalmát reflektáljuk, miközben realizáljuk. Az ítélőerő feladata tehát „az *ábrázolásban (exhibitio)* áll, vagyis abban, hogy a fogalom mellé egy neki megfelelő szemléletet állítson”.

A kora romantika irodalom- és zeneesztétikája a „költőinek” új értelmet adott. Ez kölcsönösen hatott egy új poetológia és az abszolút zene programjának felvázolására, vagyis annak a kérdésnek az újragondolására, hogy mi teszi a költészetet költészetté vagy a zenét művészetté. A Schlegelek a „progresszív egyetemes poézisről”, „a poézis poéziséről”, Wackenroder, Tieck vagy Hoffmann pedig a „zeneileg költőiről” beszéltek. E poétikus alapzat értelmezésekor azonban nem hagyatkozhatunk kizárólag a költészetre. A romantika esztétikájában ugyanis a poézis *eszme*, amely a művészet valamennyi konkrét megvalósulási formája felett áll. A „költői” a művészet eszméje, amelyet platóni ideaként állandóan reflektálnunk kell, hogy létrejöjjön maga a művészet.

(3) A kanti kontextusban a fichtei feltétlen megalapozás kudarcra a feltétlen ábrázolásának kudarcaként jeleníthető meg. Kantnál a „meg nem felelés” az észeszmét és a képzelőerő között érhető tetten, amikor nem találhatunk olyan szemléletet, amely megjeleníthetné az észeszmét totalitását. Az elme megismerőerői hallgatnak az ész totalitást követelő szavára. Az ész

ugyanis még azt is megköveteli, hogy a végtelent is egy szemléletbe fogjuk egybe, „sőt sokkal inkább elkerülhetetlenné teszi, hogy (a közönséges ész ítéletében) a végtelent mint *egészében* (totalitása szerint) *adottat* gondoljuk el”. A képzelőerőben tehát mindenkor megvan a törekvés a végtelenbe való előrehaladásra, és ezzel párhuzamosan eszünkben az abszolút totalitás igényére „mint egy reális eszmére”. De a képzelőerő nem alkalmas az egész eszméjének ábrázolására, és éppen ez a „meg nem felelés [...] felkelti egy bennünk lévő érzéken túli képesség érzését”.

A szubjektum tud önmagáról, és ez a tudás az előfeltétele annak, hogy önmagát énként tudatosítja. Ennek az önreflexív tudásnak egy előzetes egység a feltétele, amellyel nem kerülhetünk sohasem közvetlen episztemikus viszonyba. Ezért ezt az önmagunkról való előzetes ismeretet érzésnek vagy önérzésnek nevezhetjük. Az önérzést tehát nem a tételezés vagy a megismerés határozza meg. A filozófia e nem-tételezés tételezése. „A filozófia eredendően érzés.” De végeredményben a tudat számára önmaga léte már az öntételezés előtt feltárul. Ez azonban nem nevezhető megismerésnek. Minden megismerésben ugyanis a szubjektum fogalmi közvetítéssel egy szemléletre irányul, de ez nem érvényesülhet az érzés prereflexív, önmagára vonatkozó ismerete esetén. Az érzés a lehető legközelibb viszonyban áll önmagával. Ezzel szemben a reflexív tudat csak azt tételezheti, amit tudatosít. Ha a tudás tételező, akkor nyilvánvalóan az érzés nem lehet tudás. Az érzés e körülírása – episztemikus státuszát tekintve – közel áll a hithez. Azt hisszük, amit nem tudhatunk, de a hitet minden tudás nem tematizálható lehetőségeként kell felételeznünk. Az érzés mögé tehát semmiféle tudás sem mehet vissza. „Az érzés határai a filozófia határai. Az érzés nem érezheti önmagát.” Az intellektuális szemlélet pedig nem más, mint az érzésre irányuló reflexió, amelynek magja az abszolútumra irányuló vágy. Az éntől mint meghatározott intellektuális szemlélettől ahhoz lépünk tovább, ami az énben több mint önmaga.

A szép és fenséges kanti elemzése ahhoz a ponthoz kalauzol el bennünket, ahol a szubjektivitás létének teljességében megnyilvánul, ahol e szubjektivitásban – pillanatnyi korlátozottsága folytán – maga a világ is mint *apeiron*, mint idegen feltárul. Ahhoz a ponthoz vezet el bennünket Kant, ahol önmagunk és a világ végtelensége tudatosul bennünk. Ez a tapasztalat nem fogalmi természetű. Nem az értelem fogalmi-logikai spontaneitása irányítja, amely a szemléletek általános törvények szerinti meghatározását célozza. Mindkét élmény a megismerőképességek szabad (vagy a fenséges esetében éppen hogy pillanatnyilag korlátozott) játéka feletti reflexióban, pontosabban, az élmények átélése során tudatosuló *örömmérésben* vagy *félelemérésben* ragadható meg. E szabad játék nem a képzetek szabad játéka, hanem a képzetalkotó erőké. Nem az eredményeké, melyekben a szemlélet és az értelem rögzül, hanem arról a finom rezonanciáról van szó, melynek közegében értelem és szemlélet tevékenykedik. Közvetlenül tehát a szubjektum *létérzése*, léte fölötti reflexiója az, ami az elme erőinek totalitása által megnyilatkozik a maga zártságában. Az esztétikai állapot tehát a szubjektumot, a szubjektivitást mint létet érinti mozzanatainak teljességében. A szép jelenségének szemléletekor „minden szubjektum önnön belső körében marad, és saját belső állapotába merül alá, noha ugyanakkor megszabadul minden véletlen partikularitástól, és önmagát egy egyetemes érzés hordozójának tudja, egy olyan érzésnek, amely immár nem »ezé« vagy »amazé« a szubjektumé”. A jelenségek, amelyek a fenséges tapasztalatát előidézik, nagyságuk és erejük tekintetében korlátlanok, és szó szerint elképzelhetetlenek. A fenséges benyomása ott keletkezik, ahol olyan „tárggyal” kerülünk szembe, amely teljességgel meghaladja felfogóképességünk erejét. E jelenségekben a képzelet szabadon működik, e működés maga is korlátlan, abban az értelemben, hogy soha nem zárul le, nem érhet nyugvópontra egy fogalom által rögzített fenomenális egységben: a képzelet képtelen saját magát utolérni, s valami egységben önmagára találni, ahol is az egység általános képességével, az értelemmel való szabad harmonikus összjátéka az örömmérésében tudatosulva egy individualizált jelenségben visszatükröződhetne. A fenséges esetében a

végtelen közvetlenül megélt, *átérzett* egészként mutatkozik meg, szemben az észeszmék fogalmiságával.

#### A TÉMÁBAN MEGJELENT PUBLIKÁCIÓK

- Hrubi Attila [2005]. „Wilhelm Henrich Wackenroder – Ludwig Tieck, *Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders*”, *Passim*, 1. 131–138. o.
- Hrubi Attila [2005]. „Gondolatok a poézisről, érzelemről, romantikáról”, *Pro Philosophia Füzetek*, 44. 105–114. o.
- Hrubi Attila [2007]. „Johann Gottlieb Fichte, Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete”, *Passim*, 2007. 1. 137–142. o.
- Hrubi Attila [2007]. „A tudománytan születése: Fichte alaptétel-filozófiája”, in Bartha Judit–Kruzslicz Anita–Hrubi Attila–Weiss János, *Válaszutak. Koncepciók és útelágazások a Kant utáni filozófiában*, Máriabesenyő – Gödöllő, Attraktor. 53–85. o.
- Hrubi Attila [2008]. „Mesterházi Miklós, *Az irigységről*”, *Passim*, 1. 150–159. o.
- Hrubi Attila [2009]. „Fichte korai tudománytanának alaptételei”, in Bartha Judit – Hrubi Attila (szerk.) *A reflexió szabadsága. Tanulmányok a német idealizmusról és a romantikáról*, Áron Kiadó, Budapest, 2009. 23–35. o.